CAPITOLUL 1

Experiența estetică a cotidianului: Explorări pentru o estetică practică

Dan Eugen Rațiu

Acest capitol[1] are ca scop elaborarea unui nou cadru conceptual pentru a aborda experiența estetică a cotidianului, cu accent pe preferințele şi alegerile noastre estetice din viața cotidiană şi implicațiile lor practice. Având în vedere deficiențele persistente în întemeierea teoretică a noii sub-discipline numită „Estetica Cotidianului" sau „Estetica Vieții Cotidiene" (în continuare, abreviate EC şi EVC), o reflecție filosofică este crucială pentru un astfel de demers. Propun o abordare în conformitate cu filosofia practică, adică, pornind de la o examinare critică a întrebărilor şi asumpțiilor care sunt anterioare oricărei aplicări posibile.

Mai întâi, voi examina critic literatura recentă referitoare la estetica cotidianului, argumentând: 1) că încercările de o oferi o mai bună întemeiere teoretică EC sunt încă împiedicate de deficiențe înrădăcinate în conceptualizări inadecvate tocmai ale țintelor cheie ale analizei, „cotidianul", „experiența estetică" şi „sinele care experimentează"[2]; şi 2) că o îmbunătățire a cadrului analitic pentru abordarea dimensiunii estetice a vieții cotidiene este posibilă prin clarificarea asumpțiilor de bază ale EC şi a întrebărilor încă deschise - cum ar fi problemele unității şi continuității experienței şi sinelui şi, prin urmare, a instrumentelor conceptuale ale EC în raport cu estetica artei.

Teza principală este aceea că un cadru analitic mai adecvat poate fi realizat prin conceperea EC ca o *estetică practică*, în tradiția filosofiei practice. Această teză va fi susținută prin intermediul unor concepte şi argumente oferite de respectiva tradiție, în special în versiunea revizuită de Hans-Georg Gadamer în hermeneutica sa filosofică. La acestea se

adaugă, în continuare, câteva precizări privitoare la caracteristicile altor elemente cheie ale analizei - „experiență", „viață" şi „lumea vieții" - sugerate de filosofia vieții şi fenomenologia sociologică (Georg Simmel, Alfred Schutz). În încheiere, voi ilustra pe scurt modul în care un astfel de demers practic poate oferi noi modalități de conceptualizare în acest domeniu, în special pentru studiul deciziilor şi acțiunilor din viața cotidiană determinate de gustul şi preferințele noastre estetice.

ESTETICA COTIDIANULUI: O PRIVIRE DE ANSAMBLU

Revenirea interesului pentru caracterul estetic al experienței sau vieții cotidiene în estetica filosofică actuală a revitalizat un mai vechi domeniu de cercetare şi chiar a generat o nouă sub-disciplină, Estetica Cotidianului (*Everyday Aesthetics*). Aceasta s-a dezvoltat ca reacție față de neglijarea cotidianului de către teoria estetică centrată pe artă, în special în tradiția analitică anglo-americană. În schimb, domeniul de aplicare şi sfera esteticii au fost extinse pentru a încorpora diverse fenomene, obiecte şi practici ale vieții cotidiene (Berleant 2005, 2010; Leddy 2005, 2012; Mandoki 2007) şi a include nu numai contemplarea reflexivă şi stările mentale, ci şi plăcerile senzoriale şi corporale, așa-numitele simțuri „inferioare" ale mirosului, gustului şi tactilității, precum şi reacții negative sau aparent nesemnificative şi momente sau comportamente minore ale vieții noastre private (Saito 2007; Irvin 2008; Melchionne 2011, 2013).

Această sub-disciplină este însă eterogenă, întrucât încă de la înființare urmează tradiții diferite (continentală, pragmatistă şi analitică) şi apără teze contradictorii în privința unor aspecte practice şi teoretice de bază. Printre acestea se află caracteristicile definitorii ale „cotidianului" şi „esteticului" - care sunt marcate de tensiuni sau opoziții dintre rutină şi raritate, familiaritate şi stranietate, ordinar şi extraordinar, privat-subiectiv şi public-intersubiectiv - şi „acreditarea estetică" a unor calități sau experiențe cotidiene, obişnuite, sau estomparea graniței dintre artă şi viață, așa cum observă Yuriko Saito în cea mai recentă trecere în revistă a evoluțiilor din „Estetica Cotidianului" (2015).

Totuși, conștientizarea importanței pozițiilor teoretice asumate de EC este în creștere, iar cereri viguroase de clarificare conceptuală apar şi în acest domeniu de cercetare. Problema a ceea ce este de fapt natura cotidianului, în contrast cu non-cotidianul, este ridicată într-o manieră proaspătă de Ossi Naukkarinen în articolul "What is 'Everyday' in Everyday Aesthetics?" (2013). El oferă o descriere şi o figură interesantă ce rezumă aspectele centrale ale „cotidianului meu acum", cu ale sale

„întreruperi pozitive şi negative, bruște sau lente”, şi explorează modul în care acestea afectează unele puncte-cheie ale EC (Naukkarinen 2013, 1-2).

Dezbaterea animată privind natura experienței estetice cotidiene şi definirea corectă a însăși EC şi a domeniului său de aplicare se desfășoară în continuare, după cum o dovedesc edițiile revistei *Contemporary Aesthetics* din 2014 şi 2015. Unii teoreticieni, situați pe linia pragmatistă a lui John Dewey din *Art as Experience* (1934), apără ipoteza continuității şi o abordare de tip „expansiv” a EC - incluzând aici întreaga gamă de experiențe de la cele obişnuite (*ordinary*) la cele extraordinare şi argumentând pentru continuitatea şi interacțiunea dinamică dintre estetica vieții cotidiene şi estetica artei şi a naturii - în opoziție cu abordarea „restrictivă”, care se concentrează asupra unui nucleu de activități obişnuite, care au o natură continuă (*ongoing*), comună sau împărtășită pe scară largă şi, în cea mai mare parte, privată (a se vedea Leddy 2015 vs. Melchionne 2014); sau alții apără punctul de vedere pragmatist asupra experienței estetice cotidiene - atent la „ritmul estetic al cotidianului”, ceea ce face ca *o* experiență estetică să nu fie tocmai o excepție în fluxul cotidian al experiențelor - împotriva teoriilor care construiesc EC pe „banalitatea” (*ordinariness*) şi „cotidianitatea” (*everydayness*) cotidianului şi văd caracterul său estetic ca fiind constituit de un anumit sentiment de „familiaritate” (a se vedea Puolakka 2014, 2015 vs. Saito 2007 şi Haapala 2005).

O conceptualizare şi o metodologie apte să dea seama de răspunsurile şi fenomenele estetice cotidiene reprezintă probleme presante şi pentru Jane Forsey (2014), care a oferit recent o lăudată monografie despre *estetica designului* (2013). În articolul “The Promise, the Challenge, of Everyday Aesthetics” ea este totuși sceptică cu privire la posibilitatea de a găsi o soluție în tradiția filosofică: admițând că „nu există în prezent niciun model în tradiția filosofică ce poate fi folosit pentru a capta în mod adecvat textura estetică a răspunsurilor noastre la ceea ce este obișnuit”, ea se orientează în schimb spre estetica designului „pentru a oferi o cale spre o teorie a esteticii cotidianului pe deplin conceptualizată” (Forsey 2014, 5-6, 14). În pofida promisiunilor acestei teorii atrăgătoare, care urmează drumul de mijloc între așa-numitele formulări „slabe” şi „tari” ale EC (a se vedea Dowling 2010), capacitatea sa de a oferi un cadru teoretic convingător pentru această sub-disciplină nu poate fi decât limitată de aria de aplicare şi asumpțiile sale minimaliste: Forsey se concentreze în special pe obiecte (*designed objects*) mai degrabă decât pe activități cotidiene şi înlocuiește noțiunea de „sens”

cu cea de „funcție”, pornind de la o concepție minimalistă a experienței estetice şi a valorii, care opune atenția şi valorile estetice celor practice sau etice, în special în ceea ce privește lucrurile sau experiențele obişnuite (Forsey 2014, 17-19).

Într-un articol anterior (Rațiu 2013) am trecut în revistă, la rândul meu, starea actuală a acestui domeniu de cercetare şi am analizat controversele persistente privind natura şi valoarea esteticului şi a experienței estetice atunci când sunt abordate din punctul de vedere al Esteticii Vieții Cotidiene. Împreună cu recunoașterea intuițiilor valoroase ale ambelor versiuni, „slabă” sau „moderată” şi „tare”, care au propulsat înțelegerea vieții estetice cotidiene dincolo de abordările convenționale, studiul meu a evidențiat şi deficiențele EVC. Este vorba, în special, de lipsa unor concepții clare, coerente, despre *sine*, *intersubiectivitate* şi *viața cotidiană*, ceea ce subminează potențialul său de a încorpora diferite obiecte de studiu într-un cadru explicativ convingător şi de a asigura non-trivialitatea esteticului în modul cotidian, precum şi o înțelegere adecvată a interrelațiilor estetic-etic în viața cotidiană (Rațiu 2013, 18-19, 23-4). Întrucât aceste concepte modelează, de fapt, abordările esteticii cu privire la viața sau experiența estetică cotidiană, ele necesită discuții suplimentare dacă dorim să asigurăm coerența EVC.

ESTETICA VIEȚII COTIDIENE CA ESTETICĂ PRACTICĂ

Un interes analitic extins: obiecte, activități şi interacțiuni umane

A delimita fenomenele estetice cotidiene autentice şi, prin urmare, domeniul adecvat de aplicare a Esteticii Cotidianului nu este o sarcină ușoară. Dezbaterea este în curs de desfășurare, iar rezultatele sunt adesea divergente.

Pe scurt, unele abordări se concentrează în principal pe obiecte mai degrabă decât pe activități, pe lucruri mai degrabă decât pe persoane, în timp ce alte abordări asumă poziții opuse. De exemplu, împotriva curentului majoritar al esteticii analitice, Katya Mandoki susține în lucrarea sa *Everyday Aesthetics* că „aici, avem de-a face nu cu obiecte, ci cu subiecți [umani], care se raportează într-o manieră particulară la mediul lor, în termenii propriei lor sensibilități”, întrucât „ei sunt cei pornind de la care dimensiunea estetica este proiectată” (Mandoki 2007, 43). Totuși, estetica în genere cuprinde toate aceste aspecte, odată ce se acceptă caracterul fenomenologic al experienței estetice şi natura sa duală, totodată subiectivă şi obiectivă (a se vedea mai jos). Așadar, EC poate aborda la fel de bine interacțiunile noastre cu lucrurile ca şi relațiile cu

alte persoane. De altfel, a stabilit deja esteticul ca un criteriu pentru o varietate de interacțiuni umane: de la modul în care oamenii interacționează unii cu alții în „estetica politică" (a se vedea Welsch 1997, 28) la legăturile socio-culturale în „estetica socială" (Berleant 2005) şi la cele erotice în „soma-estetică", ce susține că experiența erotică-sexuală împărtășește caracteristicile unei experiențe estetice (Shusterman 2006, 225-26). Iar dimensiunea orientată spre *acțiune* a EC a dat naștere unei alte linii de analiză, pe lângă experiența spectatorului: implicarea noastră activă în *a face* ceva motivați de considerente estetice, ceea ce constituie o parte importantă a fluxului vieții cotidiene (Saito 2015, 10-11).

Pe de altă parte, manierele de înțelegere a *cotidianului* şi a *esteticului* sunt cele care, de obicei, provoacă dezacorduri în EC, nu numai cu privire la modul de identificare adecvată a obiectului său propriu de studiu dintr-o gamă largă de fenomene şi obiecte cotidiene, ci şi la structura experimentării acestora. Aici voi discuta pe scurt două exemple, edificatoare pentru dezacordurile curente şi mizele lor teoretice, inclusiv dialectica discontinuitate-şi-continuitate a experienței estetice şi statutul EC ca disciplină filosofică.

Susținătorii abordării „tari" din EC, cum este cazul lui Saito în lucrarea sa de referință *Everyday Aesthetics* (2007) sau Kevin Melchionne în diverse articole (2011, 2013), luptă pentru salvgardarea *cotidianității* cotidianului şi a *ordinarității* a ceea ce este obișnuit (*ordinary*), precum şi a aprecierii lor estetice adecvate. De obicei, ei se referă prin aceasta la caracteristici ale obiectelor, fenomenelor şi activităților care sunt mundane, regulate, repetitive şi nestructurate, în timp ce domeniul *estetic* este redefinit ca incluzând „orice reacție pe care o avem în raport cu calitățile senzoriale şi/sau de design ale oricărui obiect, fenomen sau activitate" (Saito 2007, 9-10). Dacă această articulare a esteticului-cotidian, propusă de Saito, admite o gamă largă de experiențe estetice cotidiene, chiar dacă în discontinuitate radicală cu cele legate de artă, în schimb Melchionne, într-un articol destinat să clarifice „definiția Esteticii Cotidianului" şi să evite extinderea sa arbitrară, stabilește mai restrictiv condițiile pentru identificarea unei practici estetice cotidiene: aceasta trebuie să fie în mod conjunctiv „continuă", „comună", o „activitate" şi „în mod tipic, dar nu neapărat, estetică". În consecință, domeniul de aplicare al EC este limitat la anumite domenii de interes nucleare: hrănire, îmbrăcare, locuire, convivialitate şi ieșire afară - la muncă sau la plimbare (Melchionne 2013, 3-6).

Această definiție, în termenii a patru categorii ontologice şi cinci domenii principale de cercetare (în măsura în care sunt practici estetice autentice ale vieții *private*), este reluată ulterior într-un articol referitor la „semnificația Esteticii Cotidianului", împreună cu accentul pe activități mai degrabă decât pe obiecte, deoarece „nu genul obiectului, ci natura continuă a practicii este cea care contează pentru cotidian" (Melchionne 2014, 1). Cu toate acestea, în articolul respectiv, el reconceptualizează cotidianul prin deplasarea interesului pe care cineva îl poate avea pentru viața sau activitatea estetică cotidiană înspre întrebarea privitoare la valoarea acesteia: respectiv, capacitatea sa de a promova „bunăstarea subiectivă" (*subjective well-being*) mai eficient decât artele frumoase, tocmai datorită caracteristicilor sale distinctive[3] (Melchionne 2014, 2-3).

Teoreticienii care apără o abordare „expansivă" a EC, cum e cazul lui Thomas Leddy în cartea *The Extraordinary in the Ordinary: The Aesthetics of Everyday Life* (2012) şi în articole antecedente (2005) sau subsecvente (2015), susțin în schimb un concept mai larg de *cotidian* - înțeles ca un continuum de experiențe, de la cele obişnuite la cele extraordinare -, şi persistă în stabilirea calității de „semnificație sporită" sau „aură" şi a intensității ei ca fiind criterii definitorii pentru natura *estetică* a unei experiențe, fie ea legată de artă fie din viața cotidiană. Împotriva noțiunilor de banalitate (*communality*) a cotidianului şi de discontinuitate radicală între experiențele estetice legate de artă şi cele cotidiene, susținute de Melchionne (2013, 2014), Leddy solicită recunoașterea valorii a ceea ce este „interesant", „straniu", „fascinant" şi „minunat" în viața cotidiană, şi reafirmă caracterul dinamic al interacțiunii dintre activitățile literalmente de zi cu zi şi activitățile mai rare, inclusiv cele artistice. De aici, rezultă un domeniu mai larg al EC ce acoperă lucruri şi evenimente care aparțin atât „esteticii obișnuitului şi a comunului" cât şi „esteticii sărbătorii" (petreceri, festivaluri, nunți şi vacanțe), care sunt acceptate, respectiv excluse de către abordarea „restrictivă", precum şi altele care nu sunt incluse în cele două categorii, de la evenimente ca sarcina şi nașterea la elemente ca desenele cu creta pe stradă, în măsura în care statutul lor artistic este indecidabil (Leddy 2015, 2-3, 10).

Aceste exemple nu doar că arată cât de bogate, dar divergente agende de cercetare ale EC emerg din diverse conceptualizări; ele semnalează, de asemenea, beneficiile unui interes analitic lărgit. De fapt, toate aceste fenomene, obiecte şi activități ar putea fi obiecte de studiu legitime ale EC, dacă sunt integrate într-un cadru analitic coerent. Până în prezent, dificultăți au apărut tocmai în întemeierea studiului

fenomenelor estetice cotidiene pe o fundație filosofică precisă şi cuprinzătoare, în concordanță cu natura lor (deși există o diferență în această privință între versiunile EC).

Voi discuta aici, pe scurt, o chestiune relevantă în acest sens. Estetica Cotidianului are ca scop, în general, să integreze aspectele *estetice* şi *etice* ale vieții. Ideea suprapunerii sau fuziunii dintre estetic şi moral în viața cotidiană este larg împărtășită de susținătorii versiunii „tari" a EC (dar nu numai de ei), care sugerează că atenția estetică acordată experienței cotidiene este de natură să contribuie la capacitatea noastră de a urmări scopurile morale (Saito 2007, 205-13; 2015, 10, 14; Irvin 2008, 30, 40-2). Cu toate acestea, accentul pus pe o capacitate de acțiune morală (*moral agency*) mai eficientă şi pe interrelațiile dintre estetică şi etică în viața cotidiană nu este consistent cu lipsa unei concepții asupra aspectului normativ şi intersubiectivității experienței estetice, lipsă generată de ideea esteticului ca simplu sentiment şi sferă private. Afirm aceasta, deoarece identificarea empatică cu „celălalt", implicată de fuziunea valorilor estetice şi morale, presupune o anumită înțelegere a *sensus communis* şi a angajamentului intersubiectiv al subiectului sau sinelui (a se vedea, pentru o discuție mai detaliată, Rațiu 2013, 15-18).

Pe de altă parte, abordarea EC orientată spre acțiune (determinată de această fuziune), care se concentrează asupra răspunsurilor estetice cotidiene ce ne propulsează spre decizie şi acțiune, este destul de distantă față de tradiția filosofică. Ea se înscrie mai degrabă în cadrul studiilor culturale, al eticii mediului înconjurător şi al așa numitului „ecologism civic", al cărui interes pentru dimensiunea angajamentului personal şi implicațiile practice-morale ale preferințelor noastre estetice a inspirat-o într-adevăr (a se vedea Saito 2002, 182; 2007, 101-102; Irvin 2009, 138). La rândul său, Melchionne (2014, 4) susține o teorie a esteticii cotidianului a cărei miză este „bunăstarea subiectivă" şi, în măsura în care aceasta presupune o concepție despre „dezvoltarea umană", consimte că EC se află la intersecția esteticii filosofice şi studiilor culturale. Cu toate acestea, abordarea sa cu privire la practicile estetice cotidiene, deși ia în considerare cercetările empirice despre bunăstare ale psihologiei, atribuie în întregime „politicile esteticii cotidiene" studiilor culturale, lăsând filosofia pe dinafară.

Chiar dacă acceptăm statutul disciplinar hibrid al EC, se poate găsi cu siguranță loc pentru cercetarea filosofică a respectivelor obiecte de studiu sau chestiuni de interes ale EC. De exemplu, în studiul "Experience of Awe: An Expansive Approach to Everyday Aesthetics" (2015), Leddy este de acord cu „ipoteza bunăstării subiective" a lui

Melchionne - conform căruia aceasta ar spori printr-o mai mare atenție acordată fenomenelor estetice cotidiene (dar şi momentelor de venerație) -, însă cu condiția deplasării accentului de la interesul personal îngust înspre bunăstarea comunității şi adăugarea dimensiunii normative solicitate de experiența venerației (*awe*), întrucât toate acestea pun în joc relația dintre estetică şi etică. Astfel, el este conștient că dezbaterile asupra definiției EC implică de fapt viziuni concurente asupra unor probleme mai ample, având toate un caracter filosofic, cum ar fi natura esteticii însăși, precum şi natura cotidianului, cunoașterii, omului, realității şi a vieții bine trăite (Leddy 2015, 3, 7-8).

În cele din urmă, aici sunt puse în joc o viziune asupra esteticii ca disciplină filosofică şi câteva întrebări filosofice esențiale, cum ar fi modalitatea de a păstra ca distincte şi totodată a integra diferitele straturi ale experienței - estetică şi etică, legată de artă şi cotidiană -, precum şi dimensiunile lor personale şi intersubiective, în unitatea şi continuitatea experienței şi vieții unei persoane. O concepție coerentă şi integrativă despre *întregul* sine care experimentează, despre structura *vieții cotidiene* şi dimensiunea sa *intersubiectivă*, este necesară drept cadru teoretic pentru înțelegerea şi abordarea aspectelor practice ale vieții estetice cotidiene, în special a procesului de luare a deciziilor sau angajării în acțiune ghidate de opțiuni estetice şi a interrelațiilor estetic-etic, care sunt evidențiate de către abordarea orientată spre acțiune a EC. Prin urmare, următoarea mutare constă în îmbunătățirea cadrului analizei prin clarificarea conceptelor care susțin EC şi, astfel, depășirea deficiențelor care încă îi subminează coerența.

FILOSOFIA PRACTICĂ: O NOUĂ ÎNTEMEIERE PENTRU ESTETICA COTIDIANULUI

Teza mea este că un astfel de cadru, mai coerent şi integrator, poate fi asigurat prin asumarea Esteticii Cotidianului ca o *estetică practică* în tradiția filosofiei practice. Aici mă refer în mod specific la tradiția aristotelică şi umanistă, pe care Gadamer a revizuit-o în *Adevăr şi metodă* (1960/1988) şi în alte eseuri despre hermeneutică înțeleasă ca filosofie practică (Gadamer 1990a, 1990b, 1998).

Lectura lui amintește că pentru Aristotel filosofia „practică" a fost o ştiință, într-un sens foarte general de cunoaștere folosind demonstrația şi generând doctrină, care a fost de asemenea numită „politică" în opoziție cu ştiința „teoretică" (fizica, matematica, metafizica) şi ştiința „productivă" (poetica). Pe acest fundal, opoziția modernă între teorie şi practică este depășită, deoarece desemnează un contrast în interiorul

cunoașterii, nu o opoziție între ştiință şi aplicarea acesteia. Obiectul de studiu distinct al unei filosofii practice - şi cel al unei estetici practice, de asemenea - este „practica". În sensul ei propriu-zis, aceasta este legată de conceptul original grecesc de *praxis*, care desemnează „modul de viață sau conduită a ceea ce trăiește în sens larg"[4] (Gadamer 1990a, 89-90, 92-3). Într-un sens mai specific, acela al practicii umane în cadrul cetății (*polis*) sau comunității, practica se referă la orice acțiune intențională, adică la „totalitatea vieții noastre practice, deci întregul comportament uman şi modul în care oamenii își organizează viața în comun" (Gadamer 1999, 59). Aici putem include probleme etice, politice şi, aș adăuga, estetice, inclusiv modul în care oamenii își apreciază viața cotidiană - precum starea de fericire, *eudaimonía* pentru Aristotel, sau mai recent așa-numita „bunăstare" subiectivă sau colectivă.

Toate aceste fenomene, situații şi moduri de conduită sunt *contingente*, repetabile dar în continuă schimbare, şi *relaționale*: practica se referă, în primul rând, la relațiile dintre persoane, cu toate că relațiile noastre cu lucrurile nu sunt excluse. Prin aceasta, practica este domeniul propriu al eticii şi politicii, precum şi al esteticii în măsura în care abordează relațiile umane și își activează dimensiunea orientată spre acțiune. De asemenea, acțiunile umane au un caracter *semnificativ*, generat de utilizarea limbii şi a altor forme simbolice sau de interpretările ulterioare ale actului proiectat. Chiar dacă repetabilitatea este o trăsătură centrală a experienței cotidiene, aceasta poate fi şi *non-repetitivă*. După cum Gadamer a avertizat împotriva „dogmatismul experienței cotidiene", repetabilitatea sa fundamentală nu elimină elementele istorice şi dialectice ale oricărei experiențe umane, din moment ce împărtășește paradoxul de „a fi unul şi același lucru, şi totuși diferit": experiența cotidiană nu este o simplă repetare a aceluiași, ci un nou eveniment al înțelegerii în care atât subiectul, cât şi obiectul experienței sunt schimbate sau transformate (Gadamer 1998, 311-18, 423, 430). Hannah Arendt în *Condiția umană* (1958) a susținut, de asemenea, ideea că acțiunea politică este non-rutinieră, deoarece implică încercarea de a aduce la ființă noi relații între oameni (Wittle şi Spicer 2008, 620-21).

În timp ce unei Estetici a Cotidianului, care se concentrează exclusiv pe acțiuni de rutină, îi lipsesc instrumentele conceptuale pentru a sesiza şi a înțelege astfel de acțiuni şi fenomene non-rutiniere, subtile, trecătoare, prin întemeierea acesteia în filosofia practică i se extinde potențialul de a aborda şi a integra toate experiențele şi practicile noastre

estetice cotidiene (atât cele de rutină, cât şi non-rutiniere), precum şi de a urmări consecințele etice sau politice ale alegerilor noastre estetice şi de a da seama în mod cuprinzător de ele dintr-o perspectivă estetică.

Pentru a schița baza practică a EC, mă voi referi, în primul rând, la modelul filosofiei practice propus de Gadamer şi la încercarea sa de a redefini experiența estetică şi a o integra în procesul hermeneutic universal al înțelegerii, de sine însuși şi a celuilalt. În acest scop, filosoful german folosește conceptele directoare ale filosofiei aristoteliene - cunoașterea sau înțelepciunea practică, *phrónesis* - şi ale tradiției umaniste din secolele 17 şi 18 - *Bildung*, judecată, *sensus communis* şi gust. Acest demers practic ajută la restabilirea valențelor lor sociale, morale şi politice, precum şi la includerea lor în sfera cunoașterii practice, care, în opinia lui Gadamer, au fost îndepărtate de *Critica facultății de judecare* (1790) a lui Kant, atunci când a limitat ideea gustului la aria estetică şi conceptul de cunoaștere la utilizarea teoretică şi practică a rațiunii (Gadamer 1988, 38-9). Abordarea practică a EC permite, de asemenea, atacarea într-o manieră proaspătă a problemei identității şi unității sinelui (încă deschisă în cadrul EC), prin examinarea facultăților sau virtuților unei ființe sociale-morale care este, totodată, implicată în experiența şi aprecierea estetică cotidiană.

Referirea la sine şi implicațiile reciproce între interesul teoretic şi acțiunea practică sunt esențiale pentru filosofia practică. De exemplu, dacă etica este o învățătură cu privire la modul de a trăi bine, aceasta încă presupune concretizarea sa într-un etos viu (Gadamer 1990a, 97, 111). Același lucru este valabil şi pentru estetica practică, dacă luăm în considerare caracterul dialogic şi dialectic sau transformativ al experienței estetice şi, în general, al procesului înțelegerii în care tradiția joacă, de fapt, un rol constitutiv. Spre deosebire de alte abordări ce o concep ca simplu „obiect", pentru Gadamer tradiția include instituții şi forme de viață, nu doar texte. În cadrul ontologiei hermeneutice gadameriene, ființa umană este concepută, așadar, ca un subiect dialogic, altfel spus, ca un „sine" în formare, deschis modificărilor prin intermediul dialogului cu alți subiecți, cu alte culturi şi istorii.[5] Dialogul sau conversația cu tradiția atrage după sine o dialectică a înțelegerii-de-sine, după cum o fac şi alte caracteristici ontologice captate prin conceptele de „corespondență" sau „coapartenență" (*Zugehörigkeit*) a subiectului şi obiectului şi de „fuziune a orizonturilor" prezentului şi tradiției în procesul înțelegerii, care este realizarea proprie a limbii (*Sprache*)[6]. Astfel, înțelegerea - şi implicit experiența estetică privită ca o

experiență a înțelegerii - este pentru Gadamer un mijloc-cheie al unei auto-constituiri ontologice, *Bildung* (Gadamer 1988, 230-32, 271-78, 340-41, 416-19; Nae 2011, 9-10).

Bildung, un concept legat de ideea de cultură atât în sensul procesual de formare de sine (*Sichbilden*), cât şi de rezultat al formării, este văzut de Gadamer ca desemnând modalitatea potrivită de a dezvolta întregul sine, nu doar talentele şi dispozițiile naturale ale ființei umane. Pe urmele lui Hegel, dar respingând ideea de spirit absolut, el definește *Bildung* ca „ridicare către universalitate" a individului, printr-o dublă mișcare de ridicare din ființa sa naturală la spiritual şi reîntoarcere la sine însuși din alteritate. După „separarea necesară a sinelui de sine însuși", adusă printr-o primă mișcare de înstrăinare de către „formarea teoretică" - prin care sinele (subiectul) trece dincolo de ceea ce ştie şi experimentează în mod nemijlocit şi găsește astfel universalul -, „formarea practică" conduce la un caracter capabil „de a se reconcilia cu sine însuși, de a se recunoaște pe sine însuși în alteritate", prin distanțarea față de caracterul nemijlocit al dorinței, al nevoilor personale şi al interesului privat, precum şi față de cerința excesivă de sacrificare a particularității în favoarea universalului (Gadamer 1988, 13-15).

Analiza dimensiunilor „teoretică" şi „practică" ale formării de sine (*Bildung*) pune în evidență caracteristicile sale generale de „receptivitate antrenată spre alteritate", adică, „de păstrare a unei deschideri față de ceea ce este diferit, pentru alte puncte de vedere, mai universale". Această caracteristică atrage atenția asupra unei universalități etice-şi-estetice, diferite de universalitatea conceptului: respectiv, „simțul universal şi comunitar" al măsurii şi al distanței sinelui față de sine însuși, care face o ființă umană capabilă să se ridice dincolo de sine spre punctele de vedere posibile ale altora. Un astfel de simț reprezintă totodată o modalitate de cunoaștere şi de a fi, şi presupune existența unei formări, fiind o funcție atât a „formării istorice" (exercițiul memoriei, al amintirii, dar şi al uitării), cât şi a „formării estetice" (Gadamer 1988, 16-18).

Această ultimă dimensiune „estetică" a noțiunii de *Bildung* - o formare estetică ce trimite la ideea formării desăvârșite ca un ideal necesar, inclusiv pentru „ştiințele istorice ale spiritului" (Gadamer 1988, 17) -, solicită angajamentul intersubiectiv ca un element esențial atunci când se analizează caracteristicile sinelui-care-experimentează cotidianul din punct de vedere estetic. Ideea de *intersubiectivitate* este de interes special aici, deoarece pune accentul pe unele caracteristici adesea ignorate de concepția EC asupra sinelui: deschiderea către celălalt,

participarea altruistă la realitatea obișnuită a celorlalți, precum şi extinderea viziunii, care acompaniază experiența şi judecata estetică sau observarea cotidianului (Dyer 2008, 63).

Intersubiectivitatea este, de asemenea, apelată de teza naturii fundamental „linguale" (*sprachlich*) a experienței umane a lumii, asumată de Gadamer atunci când prezintă limba ca „orizont" al unei astfel de ontologii hermeneutice a sinelui. Aceasta deoarece indivizii sunt legați unul de celălalt într-o comunitate a înțelegerii prin limbă, în care „este elaborată apartenența individuală a Eului la o anumită comunitate lingvistică". Această limbă comună precede experiența, este „deja prezentă în oricare din achizițiile sale" şi, prin urmare, „este în același timp o condiție pozitivă şi un ghid pentru experiența însăși" (Gadamer 1988, 311-13, 342, 414). EC şi-ar consolida baza filosofică prin recunoașterea acestei naturi intersubiective a auto-constituirii şi a experienței unui subiect sau ființe umane.

„Judecata" este un alt concept-cheie printre facultățile sau virtuțile unei ființe sociale şi morale, care are totodată experiențe estetice. Potrivit lui Gadamer, la origine, aceasta a fost o altă virtute spirituală fundamentală, *iudicium*. Redat mai târziu prin termenii de „judecată sănătoasă" sau „facultate de judecare", activitatea sa a fost concepută ca „subsumare a particularului unui universal, recunoscând ceva ca exemplu al unei reguli". Judecata a ajuns să fie considerată ca ceva imposibil de învățat sau predat în genere, ci doar de practicat de la caz la caz, deoarece nicio demonstrație derivată din concepte nu este capabilă să ghideze aplicarea regulii. Prin urmare, şi ca rezultat al unei mutații estetice, judecata a ajuns să fie considerată mai mult o facultate de tipul simțurilor: este simțul aplicării corecte şi nu are niciun principiu dat să o ghideze, întrucât este menită să opereze în situații concrete, de la caz la caz (Gadamer 1988, 30-1).

Această noțiune este strâns legată de conceptul de *sensus communis*. Din punctul de vedere al lui Kant, judecata estetică ne transpune din experiența subiectivă privată în sfera publică a simțului comun, *sensus communis*, dar pentru el acesta nu se mai referă la sfera cunoașterii sau a vieții practice, ci doar la sfera estetică a comunității umane de sentimente. Cu toate acestea, după cum notează Gadamer, există un alt concept de *sensus communis*, precum cel utilizat de umanistul italian Giambattista Vico în manifestul său pedagogic *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) / *Despre metodele de studiu ale timpurilor noastre*, care include şi dimensiunile etice, politice şi sociale ale simțului comun; de aici, şi caracterul său practic, ca element al unei ființe sociale şi morale. Această

concepție își are originea în două elemente ale tradiției umaniste. Pe de o parte, recursul lui Vico la *sensus communis* se situează în tradiția clasică a distincției dintre ideile de *sophía* - înțelepciunea speculativă - şi *phrónesis* - virtutea raționalității practice -, care a fost elaborată pentru prima dată de Aristotel şi dezvoltată de peripatetici ca o critică a idealului „vieții teoretice" (distincție pe care se bazează contrastul stabilit de Vico între savant şi înțelept). Ca atare, simțul comun este inclus în sfera cunoașterii practice (Gadamer 1988, 20). Pe de altă parte, Vico s-a întors la vechea tradiție retorică romană şi la idealul său de *eloquentia*. Astfel, pentru Vico, *sensus communis* desemnează nu doar o facultate general umană, ci şi un „simț comun al adevărului şi dreptății", care este temeiul pentru ctitorirea unei comunități. De aceea, dezvoltarea acestui simț comun, simț al comunității, este de primă importanță pentru viață (Gadamer 1988, 20-2).

Un alt concept important care trebuie reamintit pentru înțelegerea adecvată a unei ființe umane angajate în experiența estetică, fie în viața cotidiană, fie legată de artă, este cel de „gust", așa cum apare în secolul al 17-lea la umanistul spaniol Balthasar Gracian. Şi acesta a fost inițial conceput mai mult ca un fenomen social şi moral decât ca o idee estetică, precum în cazul lui Kant. După cum arată Gadamer, la Gracian gustul a fost punctul de plecare pentru idealul educației sociale şi a inclus, fără îndoială, „o modalitate de cunoaștere": tocmai prin bunul gust apare „capacitatea unei distanțări față de sine şi de preferințele noastre private", înspre „o cunoaștere care are certitudinea acordului din partea unei comunități ideale". Dacă şi pentru Kant gustul este „adevăratul simț comun", limitarea lui la o judecată a gustului estetic îi afectează, însă, pretențiile la adevăr, iar limitarea conceptului însuși de gust la estetic îi alterează capacitatea de a îmbrățișa întreaga arie a moralității şi manierelor. Dimpotrivă, în cadrul tradiției umaniste, gustul nu este conceput ca o simplă calitate privată, ci constituie o modalitate de cunoaștere particulară, practică, una care „nu poate fi separată de situația concretă în care operează şi nici nu poate fi redusă la reguli sau conceptualizată" (Gadamer 1988, 33-6; vezi şi Rațiu 2012, 113-14).

De primă importanță este, de asemenea, noțiunea de „practică" înțeleasă ca implicând un tip specific de cunoaștere care orientează acțiunea: este cunoașterea sau „înțelepciunea practică" (*phrónesis*) a celui care ia o decizie rațională sau face o „alegere deliberată", *prohaíresis*, despre care vorbește Aristotel în tratatele sale de etică (Gadamer 1990a, 92). Aristotel a fost cel dintâi care a formulat distincția între ştiință, *téchne* şi raționalitatea practică (*phrónesis*), care avea să pună bazele marii tradiții a filosofiei practice. Astfel, cunoașterea practică, *phrónesis*, este diferită de

ştiința teoretică, *epistéme*, şi de înțelepciunea speculativă, *sophía*, precum şi de cunoașterea poetică a *téchne* (Gadamer 1990a, 88-9; 1990b, 134).

În conformitate cu tradiția aristotelică, *phrónesis* este văzută de Gadamer ca o virtute spirituală fundamentală a ființei umane, „virtutea raționalității practice" sau „raționalitatea care ne orientează practica". Potrivit lui, aceasta este „un element al ființei morale şi sociale" care este consacrată „binelui comun" şi trăiește într-o comunitate. Astfel, raționalitatea practică este un tip specific de cunoaștere, la fel ca *sensus communis* pentru Vico: în primul rând, prin aceea că ea este orientată spre situația concretă şi trebuie să surprindă „circumstanțele" în varietatea lor infinită; în al doilea rând, prin aceea că se referă la sau reglementează relațiile noastre cu alte persoane şi nu atât de mult relațiile noastre cu lucrurile. De aici, şi caracterul său practic (Gadamer 1988, 21, 25; 1990b, 115-16), care poate include, așa cum am văzut, şi chestiuni legate de estetică.

Acest aspect este esențial în analiza procesului de luare a deciziilor în viața cotidiană, determinate de preferințele noastre estetice, şi a implicațiilor lor practice-morale, precum şi a aspectelor estetice ale practicilor cotidiene şi ale interacțiunilor umane. După cum susțin Esther Eidinow şi Rafael Ramirez într-un studiu privind relația dintre estetica organizării şi *phronesis* (2012), conceptualizarea înțelepciunii practice de către Aristotel în *Etica Nicomahică* (*EN*) include un aspect estetic implicit, dar important, care însă este adesea trecut cu vederea în ştiințele sociale moderne. Bazându-se în special pe cartea a VI-a din *EN*, cei doi autori apără ideea că *phrónesis* trebuie să fie luată în considerare prin prisma esteticii la fel de mult cât este prin cea a eticii şi că cele două dimensiuni sunt corelate (Eidinow şi Ramirez 2012, 26-7).

Este demn de remarcat faptul că această virtute dianoetică sau intelectuală, *phrónesis,* care joacă un rol principal în procesul deliberării şi de luare a deciziilor şi face parte dintr-un sistem etic mai larg, este discutată de Aristotel în contextul mai larg al examinării „fericirii", *eudaimonía*, termen care poate fi înțeles şi ca viață trăită bine sau ca activitate conformă cu virtutea perfectă (sau poate fi tradus ca „înflorire", realizare a umanului în deplina sa esențialitate). Eidinow şi Ramirez atrag atenția, mai întâi, că *phrónesis* funcționează pe două niveluri, „atât în interiorul unui 'sistem al sufletului', la nivelul individului, cât şi ca parte a unui sistem politic, la nivelul comunității", şi că „ambele dimensiuni sunt importante pentru a înțelege ce este *phrónesis* şi cum funcționează" (Eidinow şi Ramirez 2012, 28).

Estetica începe să își facă loc atunci când Aristotel discută despre modul în care lucrează „facultatea discernământului" (*theorein*), care îi permite individului „să vadă" corect lumea contingenței, supusă schimbării, devenirii (altfel spus, lumea acțiunii practice sau a

experiențelor cotidiene, care e diferită de lumea celor eterne şi imuabile, investigată de înțelepciunea speculativă, *sophía*). Pe scurt, cei doi autori găsesc un rol pentru estetică în descrierea de către Aristotel a rolului pe care *phrónesis* îl are în deliberarea al cărei scop este de a realiza binele şi de a avea o viață bună: *aísthesis* apare ca fiind cheia recunoașterii binelui (Aristotel *EN* 1142a 24-31; Eidinow şi Ramirez 2012, 33-4). Această lectură se bazează pe implicațiile ideii lui Aristotel conform căreia vederea este oarecum centrală pentru rectitudinea deliberării, iar buna deliberare (*euboulía*) este informată de virtutea morală. De asemenea, cei doi autori susțin că metafora vederii („ochiul sufletului") utilizată de către Aristotel sugerează că *phrónesis* include încă un aspect estetic: aprecierea şi alegerea a „ceea ce este bine", *to kalon*, ceea ce înseamnă, de asemenea, „nobil" sau „frumos". Aceasta este latura senzorială a unei acțiuni care realizează binele: a face „ceea ce este bine" dă naștere plăcerii în cel care face (Aristotel *EN* 1112 b17, 1115 b12), iar aspectul cheie al acestei alegeri este legătura între exercitarea virtuții şi experiența plăcerii (Aristotel *EN* 1179 a10-11, 15-23; Eidinow şi Ramirez 2012, 34-5).

Această întemeiere filosofică are implicații semnificative pentru studiul vieții estetice cotidiene, întrucât o abordare practică generează o rețea euristică de concepte care ne permit să dăm sens interrelaționării complexe a aspectelor estetice, etice şi politice în viața cotidiană şi să clarificăm asumpțiile sale ontologice. Toate aceste aspecte - sau în termeni aristotelieni forme de viață, „contemplativă" şi „activă" (practică) – sunt, de fapt, părți componente ale întregului vieții unei ființe umane. Așa cum C.D.C. Reeve subliniază în cartea sa *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle* (2012), acest întreg-compus reprezintă cea mai bună viață umană: în tratatele de etică ale lui Aristotel, diviziunea respectivă se estompează în favoarea, de exemplu, a unei virtuți complete a compusului uman hylomorphic al corpului şi sufletului, identificat cu un amalgam de înțelepciune practică şi de virtuți (etice) ale caracterului pe care Aristotle îl numește *kalo-kagathia* (Reeve 2012, 245-46; termenul poate desemna un caracter „nobil-şi-bun" sau „frumos-şi-bun").

Cu alte cuvinte, a contempla, a decide, a acționa în mod deliberat şi așa mai departe sunt experiențe diferite, dar pe care *întreaga* ființă umană le are sau le trăiește. Totuși, asta nu înseamnă că acest întreg sau sinele este uniform, indistinct şi neschimbător în timp. Mai degrabă, înseamnă că acel caracter distinct al diferitelor experiențe sau aspecte ale vieții unei persoane este păstrat în „continuitatea hermeneutică a existenței umane",

întrucât sinele care experimentează este structurat ca o „unitate în diviziune şi articulare”, cu expresia lui Gadamer (1988, 86, 222-23) sau ca o identitate în diferență.

Într-un studiu anterior (Rațiu 2013), am apărat această idee prin noțiunea de „sine întrupat” (*embodied self*), văzut ca o unitate corp-minte, care nu doar percepe, simte, reflectează, deliberează şi apreciază ci, de asemenea, decide, reacționează, acționează, comunică, se relaționează cu ceilalți şi participă la diferite practici. O estetică practică susține şi întărește abordarea sinelui ca fiind întrupat şi format-dezvoltat prin interacțiune culturală-socială, prin sublinierea facultăților sau virtuților inseparabile - judecată, simț comun, gust - ale unei ființe sociale-morale implicate şi în experiența estetică, precum şi a situării sale în context (*context embebeddedness*) şi a deschiderii spre celălalt sau alteritate. Acest punct de vedere asupra sinelui este mai potrivit pentru formularea unui cadru coerent de analiză a experienței estetice înțeleasă ca fiind împletită cu diferite practici sociale şi culturale în fluxul vieții cotidiene (vezi Määttänen 2005; Mandoki 2007, 54, 62-4). Aparent, toți participanții la dezbaterea EC asumă o astfel de concepție despre sinele care experimentează. Cu toate acestea, în unele cazuri, această asumpție este subminată de premisa monadic-izolaționistă, îmbrățișată atunci când viața estetică cotidiană este considerată ca o lume strict *privată*, aflată în discontinuitate absolută față de lumea *publică* (nu doar lumea artei, ci şi alte forme publice ale experienței estetice cotidiene), iar dimensiunea sa intersubiectivă este ignorată sau neglijată, așa cum am căutat să demonstrez anterior (a se vedea Rațiu 2013, 13-14, 20-2).

EXPERIENȚA ESTETICĂ A COTIDIANULUI ŞI „LUMEA VIEȚII”

Foarte recent, în ultima prezentare a evoluțiilor din „Estetica Cotidianului” publicată în *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition 2015), Saito a revizuit în mod critic abordarea EC cu privire la caracteristicile *cotidianului* şi ale *esteticului*. Pe de o parte, ea sugerează că cel mai bun mod de a captura „cotidianul” este de a localiza caracteristicile sale definitorii nu atât în anumite tipuri de obiecte şi activități, ci mai degrabă în experiența şi atitudinea noastră față de acestea. Atitudinea tipică ar fi definită de considerații pragmatice, în timp ce experimentarea acestora e în general identificată cu ceea ce este familiar, obișnuit, banal şi rutinier. Saito susține, pe de altă parte, includerea senzațiilor corporale în tărâmul „esteticului” şi revenirea la utilizarea sa clasificatorie sau la semnificația sa originară ca „experiență

dobândită prin sensibilitate, oricare ar fi valența sa evaluativă" (Saito 2015, 4-5).

Referința la intenționalitatea, sensibilitatea, afectele subiectului şi la corporalitate sau implicarea sa corporală (*bodily engagement*) este într-adevăr necesară atunci când caracterizăm experiența estetică a cotidianului. Cu toate acestea, nu este şi o condiție suficientă pentru a capta în întregime natura complexă, duală a experienței - sugerată de termenii germani *Erlebnis* şi *Erfahrung* - care, așa cum observa Ben Highmore (2011, 41), este esențială pentru înțelegerea vieții cotidiene, obişnuite. O astfel de reorientare a atenției analitice de la obiect şi activitate la subiect solicită, în primul rând, o revizuire a însuși conceptului de *experiență,* precum cea propusă de abordarea practică-hermeneutică (Gadamer) şi de cea pragmatistă sau „soma-estetică" (Richard Shusterman). Apoi, ontologia vieții cotidiene ar trebui să fie împrospătată şi ea cu noi considerații, în special cu privire la aspectul său intersubiectiv şi la dialectica fragmentare-şi-continuitate, evidențiate de cercetarea fenomenologică-sociologică privitoare la *viață* şi *lumea vieții* (Simmel, Schutz).

Punctul principal pe care doresc să îl subliniez aici, bazându-mă pe analiza lui Shusterman, este natura duală a experienței în genere, care are atât o dimensiune obiectivă, cât şi una subiectivă: termenul de „experiență" poate desemna „atât obiectul experienței (ceea ce este experimentat), cât şi modul în care (sau 'cum') acel obiect este experimentat de un subiect". Recunoașterea acestui caracter fenomenologic al experienței în genere este esențială pentru o concepție adecvată a experienței *estetice* (Shusterman 2006, 217, 227), inclusiv pentru experimentarea estetică a cotidianului.

Asumarea acestei caracteristici centrale are implicații semnificative pentru Estetica Cotidianului. În primul rând, atrage atenția asupra corporalității sau a dimensiunii întrupate (*embodied*) a experienței estetice, care implică întotdeauna aspecte fiziologice obiective, menținându-şi totodată caracterul fenomenologic al articulării sentimentului subiectiv şi intenționalității direcționate-spre-obiect: astfel, experiența estetică „nu poate fi o stare pur subiectivă; ea are întotdeauna un obiect intențional de un anumit tip, chiar dacă acel obiect este doar imaginar" (Shusterman 2006, 219, 227). EC pare mai degrabă tentată să se debaraseze de această din urmă dimensiune de îndată ce se confruntă cu lipsa de delimitare clară a obiectului său de studiu, mai ales atunci când trebuie să dea seama despre ambianță şi activități sau acțiuni (vezi Saito 2015, 11). În schimb, această dificultate este depășită prin abordarea experienței ca

intențională, deoarece „obiectul" ei este o unitate ideală în calitate de corelat al intenționalității, nu pentru că ar fi un obiect fizic clar delimitat.

Mai mult decât atât, intenționalitatea direcționată-spre-obiect şi, astfel, caracterul de „a-fi-despre-ceva" (*aboutness*) al experienței estetice implică şi caracterul său *semnificant* (*meaningful*), care nu poate fi trecut cu vederea în profitul noțiunii de „funcție", spre exemplu, ca în unele demersuri (Forsey 2014) menționate anterior. Experiența estetică „nu este o senzație oarbă lipsită de semnificație, ci, mai degrabă, o percepție dotată cu sens [*meaningful*]" (Shusterman 2006, 219). Unii promotori ai EC (Berleant, Leddy) susțin, de asemenea, această idee de percepție ca incluzând întotdeauna un sens, idee care, de fapt, este destul de larg împărtășită de la fenomenologie la hermeneutică şi studiile culturale. Una dintre sursele sale principale poate fi găsită în conceptul lui Husserl de „intenționalitate a conştiinței", potrivit căruia nu există nicio conştiință subiectivă goală; conştiința este întotdeauna conştiința-a-ceva şi constituie sensul (a se vedea Eberle 2014, 137-38). Aceasta explică posibilitatea comunicării intersubiective şi a discuțiilor cu sens chiar şi atunci când experimentăm din punct de vedere estetic „obiecte" ne-delimitate (*frameless*) sau fenomene ale vieții cotidiene.

O altă caracteristică esențială a experienței este legătura complexă dintre caracterul său procesual ca „flux general al vieții conştiente" şi fragmentarea sa în unități distincte, care pot fi extrase din acest continuum, ca „un moment intens al vieții, apreciat în mod reflexiv ca atare" sau ca „*o* experiență", în termenii lui Dewey (Shusterman 2006, 217). Tocmai această caracteristică particulară este cea care a provocat dezacordul principal printre promotorii EC, menționat anterior, cu privire la modul de a distinge experiența *estetică* a cotidianului de fluxul experienței monotone-ordinare (*humdrum-ordinary*) de zi cu zi, pe de o parte, şi de experiența extra-ordinară, separată (*standing-out*), precum cea legată de artă, pe de altă parte.

Pentru a clarifica această dialectică a continuității şi discontinuității este util să apelăm, mai întâi, la abordarea practică-hermeneutică a experienței de către Gadamer în *Adevăr şi metodă* (1960/1988). Critica întreprinsă de el la adresa conceptelor de „trăire" sau „experiență trăită" (*Erlebnis*), de „conştiință estetică" şi „diferențiere estetică", urmată de cercetarea structurii esențiale a experienței (*Erfahrung*), este crucială: nu numai că a adus în atenție elementele *istoric* şi *dialectic* sau transformativ ale experienței (deoarece ca proces hermeneutic aceasta include o relație vie cu tradiția şi nu lasă neschimbat sinele care experimentează), ci oferă

şi argumente puternice împotriva ideii experienței *estetice* ca „discontinuitate a experiențelor", arătând că experiența estetică este integrată în continuitatea hermeneutică a experienței unei persoane, prin unitatea şi continuitatea înțelegerii-de-sine şi a elementul său de cunoaştere-de-sine (Gadamer 1988, 55-63, 85-9, 320-24.) De pe această bază teoretică, separarea sau distinctivitatea experienței estetice a unei persoane - ca fiind corelată fie cu fenomenele cotidiene fie cu arta, sau ca distinctă de fenomenele morale - nu este una absolută, deoarece toate aceste aspecte distincte sunt totodată integrate în unitatea şi continuitatea fluxului experienței şi, prin urmare, în integralitatea vieții unei persoane.

O analiză succintă a termenilor germani *Erlebnis* şi *Erfahrung*, ambii utilizați pentru a desemna experiența, dar din unghiuri diferite, poate ajuta la clarificarea suplimentară a acestei idei. Distincția de bază din punct de vedere fenomenologic este, după cum menționează Thomas Eberle, aceea că în „experiența trăită", *Erleben*, „conștiința noastră e direcționată intențional către fenomenele care sunt percepute" în mod nemijlocit. În schimb, *Erfahrung* implică o perspectivă temporală: aceasta înseamnă „a privi înapoi, a reflecta asupra experiențelor trăite în trecut"; în acest sens, „ne folosim de scheme de interpretare, tipizare, pentru a da sens experiențelor trăite de noi în trecut şi, prin urmare, să constituim 'experiențe'". Cu alte cuvinte, cele două nu sunt opuse, ci moduri complementare în care conștiința noastră constituie experiențele: „într-un mod monotetic, ca o unitate într-un singur act [de conștiință], sau într-un mod politetic, așa cum s-au dezvoltat treptat, pas cu pas" (Eberle 2013, 137).

Complementaritatea celor două moduri ale experienței apare şi într-o altă linie de gândire, filosofia vieții a lui Wilhelm Dilthey, cel dintâi care a dat o funcție conceptuală cuvântului *Erlebnis* în faimoasa sa lucrare *Trăire şi poezie* (1905/1977). Aceasta se exprimă ca o distincție între modul nemijlocit în care ceva real este dat în conștiință ca unitate ultimă a unei totalități de sens, *Erlebnis* (Dilthey 1977, 188-89, 204-208; Gadamer 1988, 55-9), termen care sugerează procesualitatea experienței, pe de o parte, şi „experiența ca cunoaștere acumulată", *Erfahrung*, ceea ce sugerează un bilanț al experiențelor acumulate, pe de altă parte (Highmore 2011, 41). Accentul cade aici pe dimensiunea pre-reflexivă, pre-teoretică a trăirii sau „experienței trăite". Cu toate acestea, după cum constată Ben Highmore în cartea sa *Ordinary Lives* (2011), în viziunea lui Dilthey *Erlebnis* nu este doar un simțământ al vieții sau simplă experiență simțitoare (*sentient*), ci

este totodată fundamentul unui simț al sinelui, tocmai datorită faptului că poate fi detașată, scoasă în afara cursului continuu al vieții cotidiene ca o unitate semnificantă sau dotată cu sens (Highmore 2011, 41-2).

Aceste prime delimitări ar putea fi nuanțate în continuare cu culori afective sau de contrast, cum e de exemplu cazul noțiunii duale de experiență utilizate de Walter Benjamin în eseurile sale din *Iluminări*, despre Paris şi unele motive literare la Baudelaire (menționate de Shusterman 2006). Aici, *Erfahrung* sugerează „familiaritatea" liniştitoare şi „continuitatea" unui trecut asimilat în mod coerent, întrucât este pe deplin integrat de către subiect într-o „experiență organizată în mod semnificativ şi coerent". În schimb, *Erlebnis* înseamnă pentru Benjamin „şocul noului" şi este criticată ca fiind „o experiență a senzației", care este trăită şi înregistrată ca „şoc" sau ca scurte, trecătoare fragmente de informații, impresii şi sentimente (Shusterman 2006, 217; Benjamin 2002, 146-51, 162-63). Această intensă „experiență trăită a şocului" este descrisă în termenii unei unități, fuziuni între subiect şi obiect, care pare a pune sub semnul întrebării distingerea lor clară. Dar, așa cum Shusterman remarcă, cu toate că o astfel de teorie a fuziunii ar putea sugera ideea de experiență fără un simț clar al subiectivității (presupusă a se dizolva în respectiva fuziune), ea nu anulează caracterul fenomenologic al experienței estetice, remarcat mai înainte (Shusterman 2006, 227).

Chiar şi în cazul unor astfel de moduri contrastante de experiență, nu este greu pentru Estetica Cotidianului să le ia pe deplin în considerare, deoarece abordează deja experiența estetică ca incluzând, de asemenea, *negativul* - adică stări emoționale neplăcute, cum ar fi plictiseala, ambivalența, confuzia şi așa mai departe (a se vedea Saito 2007; Berleant 2010; Highmore 2011; Melchionne 2011). După cum Saito remarca recent, atenția acordată esteticii negative este importantă deoarece stimulează dimensiunea activistă a EC, în măsura în care „acțiunea în care ne angajăm motivați de estetica negativă din viața cotidiană are un impact direct asupra vieții". Această orientare este, de asemenea, văzută ca un mijloc de a diferenția discursul EC de modul dominant al analizei estetice din punctul de vedere al spectatorului, precum estetica a artei şi a naturii (Saito 2015, 7-8). Cu toate acestea, nici unul dintre cele două moduri ale experienței, *Erlebnis* şi *Erfahrung*, nu este reductibil la contemplarea unui spectator. Și nici nu împiedică discursul unei estetici orientate-spre-acțiune.

În continuare, pentru o mai bună conceptualizare a *vieții cotidiene*, este util apelul la analiza fenomenologică (Husserl, Schutz) a aspectului

intersubiectiv al *Lebenswelt*, „lumea vieții" sau „lumea experiențelor trăite". Aceasta oferă linii puternice de argumentare în apărarea unei concepții a *cotidianului* ca împărtășit intersubiectiv cu ceilalți şi, prin urmare, pentru a contura o ontologie coerentă a vieții cotidiene estetice.

Conceptul de „lume a vieții", analizat pe larg de Edmund Husserl în partea a treia din *Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală* (1936/2011), reunește mai multe fire într-un buchet bogat de semnificații, putând fi înțeles ca: „orizontul" dinamic în care trăiește o persoană; baza preexistentă, dată în prealabil, a tuturor experiențelor umane comune; şi „lumea" comunitară de sensuri sau semnificații constituite social, istoric şi cultural. Prin urmare, lumea vieții include dimensiuni atât personale, cât şi intersubiective, şi constituie unitatea fluxului experienței unei persoane, care este anterioară distinctivității experiențelor şi necesară pentru aceasta (Husserl 2011, 187-336; a se vedea şi Gadamer 1988, 217-21).

În cazul abordărilor cotidianului din EC, acest concept a fost deja menționat de Naukkarinen, în sensul unei baze pe care sunt construite alte straturi ale vieții şi culturii, atunci când şi-a dezvoltat ideea de viață cotidiană în jurul nucleului „cotidianul meu acum" (Naukkarinen 2013, 2, 7), el subliniind, astfel, dimensiunea personală, singulară, a cotidianului. Alți autori au luat în considerare mai ales aspectul intersubiectiv, „cotidianul" fiind calificat drept fundalul comun al experienței care face legătura între indivizi, activități şi istorii (a se vedea, de exemplu, antologia lui Stephen Johnstone *The Everyday*, 2008, şi Dyer 2008, 63). Desigur, cele două dimensiuni ale cotidianului nu se opun, ci se presupun reciproc. De asemenea, el nu trebuie gândit ca fiind în mod absolut unul şi același pentru toți. De fapt, așa cum evidențiază analiza fenomenologică, „lumea vieții cotidiene nu este nici unică, nici unitară, ci întotdeauna există lumi particulare în care ne regăsim întotdeauna-deja imersați"; dar, chiar dacă „viața cotidiană se risipește într-o pluralitate schimbătoare de contexte obiective sau de formațiuni simbolice pe care cu greu le-am putea reuni sub o singură denumire tranșantă" (Copoeru 2011, 281), filosofia poate căuta trăsăturile comune care se prefigurează pe fundalul particularităților multiple.

Dimensiunea intersubiectivă a cotidianului este chiar mai puternic evidențiată în remarcabila analiză a lumii vieții propusă de Alfred Schutz (1962) în contextul problemei realității sociale. În conformitate cu acest punct de vedere fenomenologic-sociologic (rezumat de Eberle 2014), lumea vieții cotidiene este realitatea noastră primordială, este realitatea împărtășită intersubiectiv a acțiunii pragmatice, atunci când suntem în

stare trează şi în timpul standard al muncii. Lumea cotidiană a muncii este arhetipul experienței noastre cotidiene a realității, ca lume distinctă de alte realități experimentate ca „provincii finite de semnificații”, cum ar fi lumile personale ale viselor, ale construcțiilor imaginare şi fantasmelor, precum şi lumile artei, experienței religioase, contemplării ştiințifice şi așa mai departe (Eberle 2014, 139; Schutz 1962, 231-32). Astfel, lumea cotidiană este experimentată ca semnificativă, ca pre-interpretată şi ca împărtășită intersubiectiv cu ceilalți. Într-o asemenea concepție asupra lumii mundane, care include esteticul, estetica cotidiană nu constituie o provincie separată, finită, de semnificație (Eberle 2014, 140).

Printre promotorii Esteticii Cotidianului, Kevin Melchionne este cel care a acordat un interes deosebit dezvoltării unei ontologii corespunzătoare a vieții cotidiene care să întemeieze EC. După cum observă el despre viața cotidiană, „cotidianitatea” şi caracterul ei obișnuit (*ordinariness*) înseamnă un flux de experiențe şi acțiuni, între care cele estetice nu ar trebui să fie considerate ca niște felii separate, izolate, nici ca fiind lipsite de valoare estetică sau semnificație, din moment ce „ceea ce contează este rutina, obiceiul sau practica, cumulativul mai degrabă decât efectul individual” şi „modul în care fiecare experiență estetică distinctă se înrădăcinează în *pattern*-ul vieții cotidiene”. Omniprezența esteticului, inserat în țesătura vieții cotidiene, şi procesualitatea (*on-goingness*) experienței sale sunt, în opinia sa, fundamentale pentru o EC înțeleasă în mod corespunzător (Melchionne 2011, 438-40). Cu toate acestea, respectivele caracteristici sunt apoi folosite de Melchionne pentru a sprijini ideea distinctivității radicale a experienței estetice în viața cotidiană, care ar fi în cea mai mare parte *privată*, față de experiența artei şi „lumea” sa *publică*. De aici, şi distinctivitatea radicală a conceptelor EC, care sunt reevaluate dincolo de parametrii şi constrângerile artei (Melchionne 2011, 441-42; pentru o analiză a premisei monadic-izolaționiste a EC, a se vedea Rațiu 2013, 12-13, 23).

Această interesantă analiză a naturii procesuale, continue, a experienței estetice în ocurențe cotidiene (însă doar în ele), este deturnată de modul în care este subordonată ulterior ideii că, în ansamblul său, experiența estetică a unei persoane ar avea o natură fundamental discontinuă, după cum este legată de viața cotidiană sau de artă: în opinia lui Melchionne, orice ruptură în procesul experienței estetice cotidiene, private, ar fi totodată o schimbare radicală de natură a experienței ca atare, întrucât „cotidianitatea schimbă în mod substanțial modul în care apreciem experiențele noastre” (Melchionne 2011, 440). Acest lucru se datorează faptului că el nu ajunge să recunoască întreaga

dialectică a continuității-şi-discontinuității experienței în *unitatea* sau *totalitatea vieții* unei persoane. Prin urmare, este important să luăm în considerare experiența estetică a cotidianului ca fiind atât distinctă, cât şi integrată în fluxul continuu al experiențelor unei persoane, precum şi legată de ideea de *viață-ca-întreg*. Fundalul filozofic pe care acest idee are sens poate fi schițat pe baza analizei „caracterului fragmentar al vieții" propusă de Georg Simmel (în 1916, republicată în 2012), care ne poate ajuta să înțelegem dialectica continuității-şi-fragmentării lumilor vieții.

Simmel conceptualizează viața umană într-o manieră dinamică, holistă, ca un flux de conștiință întrupată (*embodied*) şi direcționată înspre „conținutul" experienței. Materia experienței este modelată de „forme", care au evoluat în stadiile mai înalte de auto-reflecție ale vieții, precum cea umană, iar prin acel proces viața constituie pentru ea însăși o lume de *conținut* mental. Astfel, „lumea", care este un concept *formal,* desemnează în primul rând o „totalitate distinctă a conținutului minții şi experienței" (Simmel 2012, 237-39). Prin „lume", el desemnează, de asemenea, şi „suma şi ordinea lucrurilor şi evenimentelor posibile care pot fi aranjate într-un continuum de un tip oarecare în funcție de orice tip de principiu organizator" (Simmel 2012, 242). Prin urmare, pentru mintea umană există multiple lumi de valori şi semnificații, distincte şi auto-subzistente: nu doar o lume „reală" în sensul practic al termenului, ci şi o lume religioasă, o lume ştiințifică şi o lume artistică ce împărtășesc în mod fundamental același şi *întregul* conținut al experienței, dar articulat în forme foarte diferite. În calitate de conținuturi mentale, aceste lumi sunt distincte de *realizările lor istorice*, care în calitate de lumi din cadrul vieții istorice rămân particulare şi unilaterale, şi nu ating o completitudine deplină şi ideală (Simmel 2012, 241, 243-44).

În acest cadru teoretic, şi luând în considerare teza paralelismului lumilor categoriale, ideea vieții ca având un caracter *fragmentar* este o chestiune de perspectivă asupra vieții, cu alte cuvinte, ține de diferitele puncte de vedere ale conținutului vieții. Mai precis, această idee rezultă dintr-o privire asupra vieții din perspectiva acestor lumi categoriale particulare-distincte, care este o privire a conținutului vieții „din exterior", ca lucruri şi evenimente, ca opere şi corpusuri de cunoștințe, ca regularități şi valori. După cum precizează Simmel, viața este fragmentată în sensul unei relații unice pe care o viață condusă individual o întreține cu aceste lumi diferite, adică acționând la „intersecția", „interstițiul" lor sau „oscilând" în mod constant între aceste lumi văzute ca straturi diferite ale existenței şi luând de la fiecare dintre ele doar un fragment. Cu toate acestea, o perspectivă diferită, „din

interiorul" vieții *ca viață* şi a procesualității sale dinamice, ne arată viața ca alcătuind un *întreg*, un flux auto-suficient de ocurențe, prezente în toate momentele sale în întregimea sa: „Întotdeauna *o singură* viață pulsează prin aceste particule ca bătăi ale aceleiași vieți, inseparabile de ea şi, prin urmare, de asemenea inseparabile unele de altele" (Simmel 2012, 246-47).

Așadar, aspectul fragmentar sau discontinuitatea experimentării cotidianului şi a artei ca lumi ale vieții distincte, sesizată de Melchionne (2011), nu este o trăsătură ontologică finală, unică, a experienței sau a vieții ca atare, în ansamblul său. Mai degrabă, este o chestiune de perspectivă analitică, una care trebuie însă completată - din perspectiva mai largă a vieții-ca-întreg - de continuitatea experienței în întregul vieții unui persoane. Mai mult, paradoxul aparent al completitudinii-şi-fragmentării este depășit sau rezolvat prin ideea unității şi continuității inerente vieții, pusă în evidență de Simmel aici prin ideea vieții ca un flux al experienței fasonat de „formă" şi dezvoltată ulterior în teoria vieții ca un flux creativ nelimitat de voință, sentiment şi înțelegere întrupate (Simmel 2012, 247; A. Harrington, „Nota Editorială", 237).

CONCLUZIE

Pentru a rezuma, am arătat că noul cadru teoretic oferit de către abordarea practică a vieții estetice cotidiene presupune, ca amendamente la Estetica Cotidianului, o focalizare analitică mai largă, cuprinzând obiecte, activități şi interacțiuni umane cotidiene, precum şi utilizarea ca ghid a conceptelor filosofiei practice - *praxis*, cunoaștere practică, formare de sine (*Bildung*), judecată, simț comun, gust - şi împărtășirea asumpțiilor sale ontologice despre sine (subiect) şi structura esențială a experienței estetice şi a lumii vieții cotidiene. Principalele asumpții invocate aici vizează: valențele estetice-morale-şi-sociale ale fenomenelor şi experiențelor cotidiene, precum şi ale conceptelor care le captează şi le explică; conceperea sinelui-care-experimentează ca întrupat şi ca o identitate în diferență, pentru care relația cu alteritatea este constitutivă; natura intersubiectivă a auto-constituirii sinelui şi a experienței, precum şi a vieții cotidiene; conceperea structurii experienței estetice şi a lumii vieții cotidiene ca fiind constituită de o dialectică a continuității-şi-discontinuității, a unității-şi-diferențierii.

Punerea în evidență a caracterului fenomenologic-intențional, întrupat (*embodied*), semnificant şi transformator al experienței estetice, a situării sale contextuale, precum şi a continuității sale în unitatea sinelui

şi a totalității vieții, este esențială pentru înțelegerea dimensiunii estetice a vieții cotidiene şi depăşirea deficiențelor actuale ale EC. În consecință, EC ca *estetică practică* va putea aborda în mod adecvat şi integra practicile, preferințele şi experiențele estetice cotidiene ale unei persoane, precum şi consecințele lor etice sau politice.

O explorare în detaliu a modului în care o estetică practică ghidează cercetarea vieții estetice cotidiene nu își poate găsi locul aici. Doar voi ilustra pe scurt câteva noi modalități de conceptualizare a rolului motivațiilor şi alegerilor noastre estetice în viața cotidiană, precum şi a modului în care acestea prelungesc în acțiuni.

Adam Smith în *The Theory of Moral Sentiments* (1759) / *Teoria sentimentelor morale* a subliniat deja că utilitatea singură nu poate explica de ce vom cumpăra un anumit produs sau de ce votăm pentru anumite soluții politice, ci ar trebui să se ia în considerare, de asemenea, modul în care acestea ne „farmecă" (a se vedea Guillet de Monthoux 2000, 41), ceea ce introduce în joc o dimensiune estetică. În zilele noastre, Saito se referă la „puterea esteticului" de a afecta pozitiv sau negativ diverse aspecte ale vieții noastre şi starea societății şi a lumii prin serioase consecințe - pe plan moral, social şi politic sau asupra mediului înconjurător - ale preferințelor, judecăților şi răspunsurilor noastre estetice cotidiene. Câteva exemple ale modului în care gusturi şi preferințe estetice cotidiene aparent inofensive pot duce la efecte negative asupra mediului înconjurător sunt obiecțiile din SUA față de turbinele eoliene considerate ca fiind urâte, dezagreabile vizual, sau obsesia larg răspândită pentru peluze verzi fără buruieni, care necesită cultivare şi întreținere nesustenabile (Saito 2007, 56-7; 2011, 11-25). Dimpotrivă, consecințe pozitive apar atunci când alfabetizarea estetică şi sensibilitatea estetică sunt cultivate, astfel încât puterea esteticii cotidiene poate fi valorificată pentru a îmbunătăți calitatea vieții, a mediului înconjurător sau, așa cum sugerează estetica socială, pentru a facilita interacțiuni sociale caracterizate de respect reciproc, empatie, amabilitate şi omenie (Saito 2015, 13-14).

Totuși atractivitatea estetică a ceva - fie obiecte, fenomene sau interacțiuni umane - continuă să fie evaluată în mod eronat ca fiind exclusiv cognitivă, logică şi intelectuală de către abordările care privilegiază dimensiunile mentale, cognitive şi raționale ale acțiunii individuale sau sociale (a se vedea critica lui Strati 2013, 238). Din punctul de vedere al esteticii practice, în schimb, procesul cotidian individual de deliberare, de luare a deciziilor şi apoi de acțiune poate fi

conceput într-un mod non-rațional ca fiind structurat estetic şi, astfel, explicat prin conceptele de „alegere estetică" şi „capacitate estetică" (*aeshtetic agency*, capacitatea de a se angaja într-o acțiune prin alegere estetică), concepte care diferă în mod semnificativ de asumpțiile modelelor formulate în termenii actorilor (pur) raționali sau ai utilității. De asemenea, judecata de gust în viața cotidiană ar putea fi văzută ca un mijloc neconvențional (în comparație cu expertiza tehnică bazată pe reguli determinate) de a face față incertitudinii generate de complexitatea vieții şi de a judeca sau aprecia probabilități, mai degrabă decât a le calcula, atunci când nu există anticipări raționale despre viitor sau informații suficiente. Astfel, procesul cotidian de deliberare şi de luare a deciziilor în viața cotidiană poate fi văzut ca o experiență complexă cu caracter estetic a unității minte-corp, diferită de simpla alegere rațională.

Acknowledgment
Această lucrare a fost sprijinită de un grant al Autorității Naționale de Cercetare Ştiințifică din România, CNCS-UEFISCDI, cod proiect PN-II-ID-PCE-2011-3-1010.

NOTE

[1] Capitolul de față este versiunea în limba română, revizuită şi adăugită, a articolului în curs de publicare: Dan Eugen Rațiu, "Everyday Aesthetic Experience: Explorations by a Practical Aesthetics", in: *Experiencing the Everyday*, edited by Carsten Friberg and Raine Vasquez (Aarhus: Aarhus University Press, forthcoming 2016).

[2] Sintagma „sinele care experimentează" (în limba engleză, *the experiencing self*) nu conotează defel vreun caracter ştiințific al experienței, ci pur şi simplu desemnează subiectul care trăieşte o experiență (cotidiană). Dat fiind cadrul filosofic adoptat aici, prefer conceptul de „sine" celor de „subiect" sau „ego/eu", fără nicio conotație psihanalitică (precum la Freud) sau psihologică (precum în distincția dintre *experiencing self* şi *remembering self* propusă recent de Daniel Kahneman în *Thinking, Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011).

[3] Potrivit lui Melchionne (2014, 2), există patru factori distincți ai „bunăstării subiective" (care echivalează cu „fericirea"): incidența ridicată a emoțiilor pozitive, emoție negativă scăzută, satisfacție în domenii-cheie şi evaluări pozitive de ansamblu. Este demn de remarcat faptul că, în opinia sa, această deplasare spre „bunăstarea subiectivă" ca valoare esențială a vieții noastre estetice cotidiene poate implica şi alte modificări teoretice: de exemplu, modul în care (re)gândim arta - favorizând calitatea practicii *ca activitate* în raport cu produsul artistic -, precum şi competența estetică şi valoarea estetică - favorizând angajarea în activități care ne împing spre capătul superior al gamei hedonice în raport cu luarea unor judecăți „corecte" (Melchionne 2014, 3-4).

[4] Gadamer indică astfel, în primă instanță, terenul comun al oricărei vieți, umane şi animale: „Practica, înțeleasă drept calitate a ceea ce este viu, stă între activitate şi situare [*situatedness*]. Ca atare, ea nu este limitată la ființele umane, singurele care sunt active pe baza alegerii deliberate, libere (*prohairesis*). Practică, în schimb, înseamnă activarea vieții (*energeia*) a orice este viu, căruia îi corespunde o viață, un mod de viață, o viață care este condusă într-un anumit fel (*bios*). Animalele au, de asemenea, *praxis* şi *bios*, ceea ce înseamnă un mod de viață" (Gadamer 1990a, 90). Apoi, el subliniază prompt şi diferența decisivă dintre animal şi om: „Această diferență este exprimată prin conceptul de

prohaíresis, care poate fi atribuit numai ființei umane. *Prohaíresis* înseamnă ‚preferință’ şi ‚alegere primă’, [şi] este o caracteristică unică şi specifică a ființei umane” (Gadamer 1990a, 90-91).

[5] Merită adăugat aici că şi alte teorii filosofice ale sinelui şi formării identității afirmă caracterul lor dialogic. De exemplu, Charles Taylor arată în lucrarea sa majoră *Sources of the Self: The Making of Moden Identity* (1989) că în inima concepției moderne despre sine se află, ceea ce el numește, afirmarea vieții obișnuite, iar în *Etica autenticității* (1991/2006), el formulează o filosofie a sinelui care subliniază caracterul esențialmente *dialogic* al vieții umane şi importanța „orizonturilor de semnificație”, fundalul relațiilor sociale şi dialogice cu alte persoane în constituirea identității: „Devenim agenți umani compleți, capabili să ne înțelegem pe noi înșine și, deci, să ne definim o identitate proprie, prin însușirea unor limbaje omenești expresive, bogate [...], inclusiv ‘limbajul’ artei, al gesturilor, al iubirii şi altele de acest fel [...] Definirea propriei identități se petrece întotdeauna în dialog sau uneori opunându-ne identităților pe care cei apropiați [*the significant others*] vor să le recunoască în noi [...]’Identitatea’ e fundalul, ca atare, care face ca gusturile, dorințele, opiniile şi aspirațiile noastre să capete sens” (Taylor 2006, 29-31).

[6] Pentru o analiză mai amplă a asumpțiilor ontologice ale hermeneuticii filosofice a lui Gadamer, vezi Capitolul 4 „Mutația ontologică a hermeneuticii”, pp. 97-111, în: Dan Eugen Rațiu, *Disputa modernism - postmodernism. O introducere în teoriile contemporane asupra artei* (Cluj-Napoca: Eikon, 2012).

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

Aristotel. 1988. *Etica Nicomahică*. Traducere, studiu introductiv, comentarii şi index de Stella Petecel. București: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică.

Benjamin, Walter. 2002. *Iluminări*. Traducere de Catrinel Pleșu. Cluj-Napoca: Ideea.

Berleant, Arnold. 2005. “Ideas for a Social Aesthetic.” In: *Aesthetics of Everyday Life*, edited by Andrew Light and Jonathan M. Smith, pp. 23-38. New York: Columbia University Press.

Berleant, A. 2010. “The Negative Aesthetics of Everyday Life.” In: *Sensibility and Sense: The Aesthetic Transformation of the Human World*, pp. 155-74. Exeter: Imprint Academic.

Copoeru, Ion. 2011. “Vie quotidienne et normativité.” In: *La phénoménologie comme philosophie première. Mémoires des Annales de Phénoménologie*, edited by Karel Novotny, Alexander Schnell and László Tengelyi, pp. 281-91. Prague: Filosofia.

Dilthey, Wilhelm. 1977 [1905]. *Trăire şi poezie.* Traducere de E. Andrei şi I. M. Ştefan. București: Editura Univers.

Dyer, Jennifer. 2008. “Review of *The Everyday: Documents of Contemporary Art*, by Stephen Johnstone (ed.).” *Invisible Culture: An Electronic Journal of Visual Culture* Vol. 13, pp. 62-6.
http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_13_/pdf/IVC13.pdf.

Dowling, Christopher. 2010. “The Aesthetics of Daily Life.” *British Journal of Aesthetics* Vol. 50, No. 3, pp. 225-42.

Eberle, Thomas S. 2014. “Photographing as Creative and Communicative Action.” In: *Communication, Culture, and Creativity*, edited by H. Knoblauch, M. Jacobs, and R. Tuma, pp. 135-51. Berlin: Peter Lang.

Eidinow, Esther, Ramirez, Rafael. 2012. “The Eye of the Soul: Phrónesis and the Aesthetics of Organizing.” *Organizational Aesthetics* Vol. 1, No. 1, pp. 26-43.

Forsey, Jane. 2013. *The Aesthetics of Design*. Oxford: Oxford University Press.

Forsey, J. 2014. “The Promise, the Challenge, of Everyday Aesthetics.” *Aisthesis* Vol VII, No. 1, pp. 5-21. http://dx.doi.org/10.13128/Aisthesis-14608

Gadamer, Hans-Georg. 1988 [1960]. *Truth and Method*. Second Edition. London: Sheed and Ward. (2001. *Adevăr şi metodă*. Trad. G. Cercel şi L. Dumitru, G. Kohn, C. Petcana. București: Teora.)
Gadamer, H.-G. 1990a. "Hermeneutics as Practical Philosophy." In: *Reason in the Age of Science*, translated by Frederick G. Lawrence, pp. 88-112. Cambridge (MA): MIT Press.
Gadamer, H.-G. 1990b. "Hermeneutics as Theoretical and Practical Task." In: *Reason in the Age of Science*, translated by Frederick G. Lawrence, pp. 113-38. Cambridge (MA): MIT Press.
Gadamer, H.-G. 1998. "The Ideal of Practical Philosophy." In: *Praise of Theory*, edited by J. Weinsheimer, pp. 50-61. New Haven: Yale University Press. (Trad. rom. „Despre idealul filosofiei practice", în Gadamer, H.-G. 1999. *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, pp. 56-61. Iași: Polirom.)
Guillet de Monthoux, Pierre. 2000. "The Art Management of Aesthetic Organizing." In: *The Aesthetics of Organization*, edited by Stephen Linstead and Heather Höpfl, pp. 35-60. London: Sage Publications.
Haapala, Arto. 2005. "On the Aesthetics of the Everyday. Familiarity, Strangeness, and the Meaning of Place." In: *Aesthetics of Everyday Life*, edited by Andrew Light and Jonathan M. Smith, pp. 39-55. New York: Columbia University Press.
Highmore, Ben. 2011. *Ordinary Lives. Studies in the Everyday*. London: Routledge.
Husserl, Edmund. 2011 [1936]. *Criza ştiințelor europene şi fenomenologia transcendentală.* Trad. Christian Ferencz-Flatz. București: Humanitas.
Irvin, Sherri. 2008. "The Pervasiveness of the Aesthetic in Ordinary Experience." *British Journal of Aesthetics* Vol. 48, No. 1, pp. 29-44.
Irvin, S. 2009. "Aesthetics of the Everyday." In: *A Companion to Aesthetics*, 2nd ed., edited by Stephen Davies, David Cooper, Kathleen Higgins, Robert Hopkins, and Robert Stecker, pp. 136-39. Oxford: Wiley-Blackwell.
Johnstone, Stephen (ed.) 2008. *The Everyday: Documents of Contemporary Art*. London: Whitechapel Gallery, and Cambridge (MA): MIT Press.
Leddy, Thomas. 2005. "The Nature of Everyday Aesthetics." In: *Aesthetics of Everyday Life*, edited by Andrew Light and Jonathan M. Smith, pp. 3-22. New York: Columbia University Press.
Leddy, T. 2012. *The Extraordinary in the Ordinary: The Aesthetics of Everyday Life*. Peterborough, ON: Broadview.
Leddy, T. 2015. "Experience of Awe: An Expansive Approach to Everyday Aesthetics." *Contemporary Aesthetics* Vol. 13, pp. [1-12.]
http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=727
Määttänen, Pentti. 2005. "Aesthetics of Movement and Everyday Aesthetics." *Contemporary Aesthetics* Vol. 1, pp. [1-5.]
http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=347.
Mandoki, Katya. 2007. *Everyday Aesthetics: Prosaics, the Play of Culture and Social Identities*. Burlington, UK: Ashgate.
Melchionne, Kevin. 2011. "Aesthetic Experience in Everyday Life: A Reply to Dowling." *British Journal of Aesthetics* Vol. 51, No. 4, pp. 437-42.
Melchionne, K. 2013. "The Definition of Everyday Aesthetics." *Contemporary Aesthetics* Vol. 11, pp. [1-7.]
http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=663.
Melchionne, K. 2014. "The Point of Everyday Aesthetics". *Contemporary Aesthetics* Vol. 12, pp. [1-6]
http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=700#FN3

Nae, Cristian. 2011. "Communicability and Empathy: The Problem of Sensus Communis in Kester's Dialogical Aesthetics." *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics* Vol. XLVIII/IV, No. 1, pp. 4-28.
Naukkarinen, Ossi. 2013. "What is 'Everyday' in Everyday Aesthetics?" *Contemporary Aesthetics* Vol. 11, pp. [1-7.]
http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=675
Puolakka, Kalle. 2014. "Dewey and Everyday Aesthetics - A New Look." *Contemporary Aesthetics* Vol. 12, pp. [1-12.]
http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=699
Puolakka, K. 2015. "The Aesthetic Pulse of the Everyday: Defending Dewey." *Contemporary Aesthetics* Vol. 13, pp. [1-12.]
http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=730
Rațiu, Dan Eugen. 2012. *Disputa modernism - postmodernism. O introducere în teoriile contemporane asupra artei*. Cluj-Napoca: Eikon.
Rațiu, D. E. 2013. "Remapping the Realm of Aesthetics: On Recent Controversies about the Aesthetic and Aesthetic Experience in Everyday Life." *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics* Vol L/VI, No. 1, pp. 3-26.
Reeve, C. D. C. 2012. *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
Saito, Yuriko. 2002. "Environmental Directions for Aesthetics and the Arts." In: *Environment and the Arts*, edited by Arnold Berleant, pp. 171-85. Aldershot, UK: Ashgate.
Saito, Y. 2007. *Everyday Aesthetics*. New York: Oxford University Press.
Saito, Y. 2011. "The Power of the Aesthetic." *Aesthetic Pathways* Vol. 1, pp. 11-25.
Saito, Y. 2015. "Aesthetics of the Everyday." In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), edited by Edward N. Zalta, pp. [1-22.]
http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/aesthetics-of-everyday
Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers Vol. 1 - The Problem of Social Reality*. Edited by M. Natanson and H. L. van Breda. The Hague: Martinus Nijhoff.
Shusterman, Richard. 2006. "Aesthetic Experience: From Analysis to Eros." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* Vol. 64, No. 2, pp. 217-29.
Simmel, Georg. 2012 [1916]. "The Fragmentary Character of Life." *Theory, Culture and Society* Vol. 29, No. 7/8, pp. 197-217.
Strati, Antonio. 2013. "Becoming or Process: What Future for Aesthetic Discourse in Organizations?" In: *Experiencing Organizations. New Aesthetic Perspectives*, edited by Ian W. King and Jonathan Vickery, pp. 223-45. Faringdon: Libri Publishing.
Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
Taylor, Ch. 2006 [1991]. *Etica autenticității*. Traducere de A. Moldovan. Cluj-Napoca: Idea.
Wittle, Andrea, and Spicer, André. 2008. "Is Actor Network Theory Critique?" *Organization Studies* Vol. 29, No. 4, pp. 611-29.